

# **Synergie de la recherche, de l'action et de la formation dans un cas-type**

Jacques Grand'Maison

Volume 1, numéro 1, mars 1993

Théologie et sciences humaines en contexte universitaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602385ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602385ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Grand'Maison, J. (1993). Synergie de la recherche, de l'action et de la formation dans un cas-type. *Théologiques*, 1(1), 123–138. <https://doi.org/10.7202/602385ar>

# Synergie de la recherche, de l'action et de la formation dans un cas-type.

Jacques GRAND'MAISON

Faculté de théologie  
Université de Montréal

Dans le cadre d'une recherche-action-formation qui se déroule depuis quatre ans dans six régions très diversifiées du Québec, je vais présenter et analyser les problèmes méthodologiques de ce parcours et en dégager les dénouements positifs dans l'interaction synergétique des trois logiques et pratiques du triptyque ci haut mentionné.

Défis contextuels, ruptures épistémologiques, décentrations du sujet (Piaget), levée des à-priori et des malentendus «bloqueurs», identification des médiations critiques de l'herméneutique praxéologique en cause, et surtout dépassement des deuils provoqués, jalonnent le récit de cette expérience.

La démarche heuristique de problématisations successives conduira à une dernière problématique où s'articulent axiologie et méthodologie autour de trois médiations critiques. Je fais le pari que ce cas-type peut contribuer à saisir la position stratégique de la théologie pratique dans la recherche empirico-critique des orientations culturelles et religieuses actuelles, et dans le renouvellement des pratiques chrétiennes et pastorales, comme dans le défi théologique d'un christianisme contemporain appelé à une profonde ré-interprétation de lui-même.

Contribution modeste, il va sans dire, parce que nous sortons de cette aventure avec plus de questions que de réponses ... à débattre! Nous sommes encore au seuil de Nova évangéliques et autres à décrypter patiemment tellement leur émergence historique s'emmêle à l'ivraie de nos propres aveuglements. Et oui, il y a aussi de pénibles conversions

de l'esprit nécessaires pour rejoindre l'Esprit de l'Autre et chez les autres. Toute méthode est une décentration du sujet, martèle l'éminent suisse Piaget. Décentration oui, mais toujours dans une perspective de reconstruction d'une expérience humaine et chrétienne pertinente et féconde au cœur du monde et du Royaume en marche, où l'Église plus modestement doit réapprendre à être une médiation d'altérité et cesser d'être un en soi, pour soi, par soi.

## 1. Une première approche contextuelle

Les questions de méthodologie sont tributaires de nos divers contextes historico-culturels, institutionnels et ecclésiologiques où s'inscrivent nos projets, nos programmes, nos pédagogies de recherche, d'action et de formation. Ce triptyque est quasi inhérent à toutes nos expériences de théologie pratique. À tort ou à raison, j'ai pensé que la présentation, l'analyse d'un cas-type, malgré ses limites, peut fournir des éléments intéressants pour notre sujet. La méthodologie est un chemin, une médiation; elle ne peut se penser comme un en soi. Formé à la fois en sociologie et en théologie, étant à mi-temps à l'université et sur le terrain, sans cesse inséré dans des projets concrets de recherche et d'intervention depuis près de quarante ans, j'ai souvent constaté comment trop souvent en milieu universitaire la stérilité advenait quand tout était centré sur la méthodologie. Derrière cela, je découvrais un problème de société. Notre société, comme bien d'autres en Occident, s'est constituée en société laboratoire depuis que l'idéologie techno-bureaucratique s'est imposée comme la fine pointe de la modernité. L'*in vitro* se substituait à l'*in vivo*. En combien de domaines nous nous sommes donné des échafaudages sophistiqués et nous y sommes trop souvent restés, épuisés par des débats de programmes, de méthodes, de statuts, d'idéologies, et en milieu universitaire, de préalables épistémologiques.

Ce n'est pas parce qu'on est en praxéologie ou en théologie pratique qu'on est épargné automatiquement de ces travers. Une méthode se juge, entre autres critères, par sa fécondité *in vivo*. Après combien d'expériences *in vitro* de formation, même dite pratique, je voyais des gens aussi impuissants, aussi erratiques lorsqu'ils se trouvaient dans leur champ quotidien d'intervention où ils n'avaient plus les conditions idéales des laboratoires de formation, d'intervention ou de recherche. Faudra-t-il redécouvrir ici non seulement la maïeutique accoucheuse de Socrate, mais aussi son procès d'une rationalité sans signification pour la culture vivante. D'une autre façon, plus contemporaine, le sociologue

et théologien Fernand Dumont parle d'une rationalité qui paraît commander à l'éducation, à la médecine, au travail, à la politique, mais qui en fait ne sait plus dire la sagesse, la santé, le labeur, la cité, la conscience, la foi. Bergson, au début du siècle, avait déjà pressenti cette chausse-trappe.

Nous sommes ici au plus vif de la crise actuelle de la société, de la culture et aussi des sciences humaines qui ne semblent plus trop savoir ce qui se passe chez les gens présentement, en particulier en relation avec la profonde gestation souterraine des consciences durant les dernières décennies; ces bouillons de culture constituent un immense continent noir, un peu comme les trous noirs cosmiques qu'on soupçonne chargés de forces potentiellement destructrices ou constructives. Comme disait récemment le théologien Jossua, nous sommes, avec bien de nos contemporains, au seuil de ce que nous avons peine à nommer.

Soulignons ici que toutes les sociétés ont eu toujours du mal à se représenter, sinon à identifier les courants nouveaux qui s'infiltrèrent en elles. Les individus en ressentent la présence dans leurs expériences, dans leur sensibilité, dans leurs impulsions les plus intimes. Ils essaient de les nommer, mais trop souvent ce langage naissant est enterré, refoulé, laminé, contourné, étouffé, court-circuité par les raccourcis idéologiques des débats et modes médiatiques. Les sciences de la société courent un risque pareil. Pressées de comprendre, de participer au plus vite à la société qui se construit, obsédées par leur concurrence avec la politique, ces sciences mettent vite en concepts, en systèmes ce qui exigerait de plus patientes investigations en complicité avec les gens eux-mêmes porteurs de ces bouillons de culture et de conscience en émergence <sup>1</sup>. Comment ne pas reconnaître que la théologie aussi bien que les Églises et leurs pastorales connaissent les mêmes tentations? Nos bases et nos prises empirico-critiques sont trop souvent superficielles, et cela jusque dans nos rapports avec l'évolution des consciences au plan religieux, et plus spécifiquement chrétien.

## 2 Présentation du cas-type

C'est ce fond de scène qui est à la source du projet de recherche que nous poursuivons depuis quatre ans dans six régions très diversifiées,

---

<sup>1</sup> Fernand Dumont, Le sort de la culture. Montréal, L'Hexagone, 1983, p. 81. Voir aussi: L'institution de la théologie. Montréal, Fides, 1988.

auprès de la population de différents milieux sociaux et groupes d'âge. Il s'agit d'une recherche qualitative articulée à trois variables: sécularisation, religion et tradition chrétienne, et à leurs modulations interactives dans divers profils socio-religieux. Nous nous inspirons de la méthodologie de Michelat et Simon.

En contrepoint de cette recherche sur les profils socio-religieux se poursuivait en même temps l'analyse des acteurs et des pratiques dans le monde pastoral à l'oeuvre dans les six régions mentionnées plus haut. Je tiens à souligner que les soixante acteurs-chercheurs étaient tous engagés dans des tâches pastorales et inscrits à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal.

Un vecteur traverse de part en part cette recherche, sa cueillette de données, ses analyses, ses interprétations théologiques, sa portée praxéologique, à savoir l'hypothèse de l'émergence d'une crise du croire logée d'abord dans l'expérience séculière aux prises avec une profonde déculturation de toutes les mémoires, y compris la chrétienne, d'une part et d'autre part, l'explosion de croyances comme lieu substitutif de cohérence culturelle face à une expérience qu'exprimait très simplement une institutrice dans son récit de vie: «Je ne comprends plus rien à ce qui se passe dans la société, je suis devenue étrangère à la religion chrétienne. Pour m'identifier et identifier chacun de mes élèves, je me sers de l'astrologie. C'est mon seul système de sens». Voilà une donnée de notre pré-enquête très éclairante qui sera à la source de nos problématisations successives, telle la liaison de la crise d'altérité et de la crise du croire qui, elles aussi, se jouent d'abord dans l'aire séculière. Il est difficile pour un jeune aujourd'hui de croire aux adultes, même à ses parents, à la société, à l'avenir, et partant à lui-même et à Dieu.

J'aborde la démarche très complexe de la synergie entre la logique de recherche, celle de l'action et celle de la formation. Moi aussi j'ai dû faire un choix entre les différents angles d'approche. On a dit que le réel est souvent ce qui nous résiste. Il résiste aux logiques qu'on lui prête. Dans l'univers souvent idéaliste du monde religieux, il y a cette pente quasi naturelle d'un discours qui veut trop vite se constituer et se fermer sur lui-même. Aux ministres de la parole, Michel de Certeau, à la suite de Freud, rappelait ceci: quand quelqu'un redoute le contact avec la réalité, les mots sont interposés comme un rideau pour séparer celui qui parle, aussi bien de son milieu que de son propre corps et de sa propre vie. La parole est stable, sinon aisément manipulable, elle peut

se bâtir un système irréfutable, hors du pays réel. Les sciences humaines ont mis du temps à reconnaître que tout n'est pas théorisable, encore moins manipulable, et la théologie donc! Il y a longtemps, Aristote nous avait avertis que rien n'est plus difficile que l'appréhension du réel. C'est précisément là que nous avons vécu des deuils très éprouvants et des problèmes méthodologiques redoutables.

## 2.1 Une première rupture épistémologique

Dieu! qu'il a été difficile de débloquer méthodologiquement les acteurs-chercheurs de notre recherche pour appréhender et ressaisir ces données empirico-critiques séculières, tellement ils étaient, au départ, installés dans une sorte d'univers culturel religieux holistique, univoque, qui devenait un écran pour saisir les expériences, les signaux et les messages des gens interviewés. Tout se passait comme s'il fallait opérer par la démarche de recherche une rupture épistémologique avec leur formation théologique et aussi avec leurs pratiques pastorales. Nous nous trouvions dans cette situation paradoxale d'une majorité de laïcs participants à ce projet, laïcs qui se disaient préoccupés de sécularité, de ressaisie chrétienne de cette sécularité, mais qui ne se rendaient pas compte de leur enfoncement dans une univocité religieuse chrétienne, semblable à celle de la chrétienté d'hier qu'ils dénonçaient eux-mêmes. Combien n'ont pas encore dédouané l'atavisme d'une certaine culture catholique holistique qui tient lieu tout à la fois d'Église, de monde et de Royaume, et aussi de culture tout court.

Méthodologiquement nous avons joué deux cartes pour les débloquer.

D'abord celle de leur faire faire l'expérience *in vivo* de deux questionnements concurrents. L'un séculier, l'autre religieux dans un processus d'apprentissage d'analyse comparative tout au long de la démarche, à partir de la formulation du questionnement jusqu'à l'analyse des résultats.

Puis nous avons eu recours à la méthode du récit de vie et de son analyse pour les déplacer plus carrément sur le terrain existentiel de "l'autre" qui devient alors plus sujet qu'objet de la recherche.

Ce fut une expérience heureuse dans les deux cas. Mais nous n'étions pas au bout de nos peines. Piaget disait que toute véritable méthode comporte une décentration du sujet. Dans notre projet, cette décentration a été vécue d'une façon dramatique. Au début, les

participants avaient accepté avec enthousiasme le pari de voir la situation non pas à partir d'eux-mêmes, de leurs pratiques, mais à partir des autres comme lieux potentiels de dépassement de leurs échecs actuels et de renouvellement de leurs propres pratiques pastorales. Voici qu'ils se sont trouvés devant un autre qui s'affirmait comme sujet, comme acteur, comme interprète et comme décideur autonome et cela jusqu'au plan religieux affirmé comme ultime conquête de toutes leurs autonomies personnelles. Les acteurs-chercheurs se trouvaient ainsi aux antipodes de l'autre comme objet de la pratique pastorale, l'autre rencontré le plus souvent sur leur terrain religieux; terrain aménagé, défini, interprété par eux-mêmes, selon des règles du jeu, et même de cheminement contrôlés par eux-mêmes.

Voyons un exemple du bousclement provoqué par les interviewés eux-mêmes. Une des questions de la partie semi-directive de l'entrevue était celle-ci: quand est-ce que vous avez dit votre premier "**Je crois**" vraiment personnel, en votre nom à vous? Voici quelques réponses:

«C'est lorsque j'ai quitté la pratique religieuse, votre monde à vous. Il a bien fallu que je m'interroge sur ce que moi je crois personnellement».

Un autre disait: «C'est lorsque j'ai divorcé et qu'on m'a dit que je ne pouvais plus communier». Et cet autre: «Je l'ai fait après avoir signifié clairement à mes parents que je ne voulais plus aller à l'Église. Je pense que c'est le cas de bien des jeunes comme moi».

Quel choc de rencontrer une très grande majorité d'interviewés à mille lieux de leur univers religieux ecclésial pastoral même renouvelé, aussi étrangers à l'Église communion qu'à l'Église institution. Ce débat interne au monde pastoral, les gens l'ignorent totalement. Ils ne sont pas là; ils sont en train de se construire comme sujets personnels dans un contexte de situations souvent pénibles, éclatées humainement, socialement, moralement. En train aussi de chercher leurs voies personnelles de conscience, de croyance, de foi. Ces déplacements, ces ruptures instauratrices n'ont pratiquement pas été investiguées ou si peu dans notre monde pastoral. Pourquoi?

Les participants au projet ont tôt fait de résister à de telles décentrations où ils devenaient eux-mêmes les distants, les décrochés, les étrangers aux yeux critiques de l'autre. D'où leur pressentiment de

devoir vivre de profonds deuils; deuils qui sont pourtant là dans l'Évangile des serviteurs du Royaume et du monde; d'où un mouvement de repli sous forme de contestation du pari de recherche qu'ils avaient accepté initialement.

Plusieurs, en l'occurrence, ont joué, à ce moment-là, la logique d'action et la logique de formation contre celle de la recherche. J'en cite quelques-uns:

«Moi, j'ai des tâches trop lourdes. J'ai besoin de moyens d'action; le problème, c'est comment faire passer le message, comment mobiliser les gens, comment les embarquer. Après tout, on y croit oui ou non à la force d'appel de l'Évangile que nous portons?»

Un autre ajoute: «On est compétent, on a reçu une bonne formation théologique, pastorale; on s'est recyclé».

Et cet autre: «Les gens ne savent pas ce qu'ils veulent. Ils nous disent bien des choses arbitraires, contradictoires, sans fondement. Comme les Évangélistes, les Pentecôtistes, il faut annoncer à temps et à contre-temps. Rappelons-nous saint Paul. L'Esprit Saint fera le reste».

Et en bout de piste, il y avait là une dénégation du problème soulevé plus haut: «Notre problème, disent certains, il ne se situe pas entre nous et les gens, mais avec l'Église institution qui nous oblige à adopter des positions, des pratiques contraires à ce que nous voulons faire. C'est l'institution qui fait problème».

Et voilà le chat qui sort du sac. Une des motivations réelles et inavouées de participer à la recherche, c'était de prouver, par cette recherche, que l'institution avait tort, qu'on avait raison. La recherche pouvant offrir une crédibilité scientifique pour conforter ses propres positions, son statut dans l'institution, et quoi encore de cet ordre! Bref, on va vous prouver qu'on a raison. Et voilà qu'ils sont eux-mêmes remis en cause par les interviewés. Et voilà qu'ils font face à des questions, des expériences, des interprétations qui surgissaient du terrain libre de l'autre, dans la mesure où le questionnement visait à faire remonter en surface le fameux quant-à-soi des gens qui se gardent bien, lors de la demande d'un rite de passage, de dire vraiment ce qu'ils pensent. Même des chrétiens pratiquants de tout âge nous ont dit: «Les curés, ils n'ont jamais su ce que moi je pensais vraiment».



En-dessous de ce problème de parcours, se profilait cette réaction encore plus vitale: «Et nous, dans tout cela, qu'est-ce que nous sommes?» Comme si la décentration de soi, le regard de l'autre, les renvoyaient à leur propre problème d'identité. Il y avait là un autre blocage dont le dénouement a eu d'heureux effets pour fédérer à nouveau les démarches de recherche, d'action et de formation. La clé méthodologique de ce déverrouillage fut de faire jouer concurremment ce que les interviewés nous révélaient de leur évolution, et «l'autre» que nous étions nous-mêmes devenus dans notre propre évolution culturelle, chrétienne et pastorale. Ce processus allait établir des rapports plus organiques entre recherche, pratique et formation. On n'était plus dans trois logiques parallèles, sinon successives.

En vivant ce processus dans une démarche d'altérité, de distanciation, de différenciation, nous évitions les courts-circuits fusionnels où tout est dans tout, où il n'y a plus d'écart entre subjectivité et objectivité, entre institution, communion et sujets autonomes.

## 2.2 Des à priori anti-méthodologiques

Ce qui m'amène à un autre problème méthodologique de parcours qui nous renvoie à des fondements critiques historico-culturels et théologiques. Il s'agit ici d'une certaine culture catholique holistique (évoquée plus haut), substitut de la culture tout court, qui ne cesse de refaire surface sous d'autres formes, dans certaines conceptions de l'Église communion ou de la communauté chrétienne, ou encore dans certains courants de la théologie de la libération, et aussi bien sûr dans le tout récent rêve de Compostelle du magistère romain qui tient des discours du genre: «Religion, culture et nation sont ontologiquement inséparables»; «Civilisation chrétienne et civilisation européenne sont interchangeable»; «Il n'y a de civilisation authentique que chrétienne»; «L'Europe ne pourrait abandonner le christianisme tout comme un homme ne peut abandonner ses raisons de vivre»; «Seule l'Église peut sauver l'Europe du désastre qui s'annonce», et j'en passe. Cette culture catholique holistique, nous l'oublions trop souvent, a été intériorisée dans les structures mentales de bien des catholiques. Plusieurs membres de notre projet ont eu un mal fou à distinguer l'expérience séculière des gens, leurs expériences religieuses et leurs rapports à la tradition chrétienne. Pourtant, ils vivent dans une société sécularisée qui fonctionne sans la religion, ils voient toutes sortes de croyances et d'expériences religieuses autres que chrétiennes qui

circulent, et ils ont tout ce qu'il faut pour se rendre compte qu'il y a des familles spirituelles différentes dans l'Église et en christianisme. Encore là, nous avons dû faire jouer le processus de distanciation qui leur a permis de prendre conscience des écarts entre le séculier, le religieux, la foi chrétienne et l'expérience personnelle des sujets croyants. Une autre version de la culture catholique holistique que la décentration méthodologique du projet de recherche a permis de dédouaner.

Ce problème de fond a rebondi sous une autre forme au moment de l'analyse des récits de vie et des entrevues. Nous avons privilégié cinq niveaux d'analyse.

D'abord l'analyse flottante, libre, celle qu'on fait à partir de son propre champ d'expérience, de conscience, de pratiques, bref notre propre lecture du récit de l'autre. Les quatre autres niveaux de lecture étaient davantage du côté de la lecture que l'autre fait de sa propre expérience de vie et de foi:

- Analyse des signifiants
- Analyse des signifiés
- Analyse d'énonciation
- Analyse structurale

Le premier niveau d'analyse, celle qu'ils faisaient à partir d'eux-mêmes, de leur propre pratique, n'a pas posé de graves problèmes. Les résistances ont commencé au moment de l'analyse des signifiants: le langage de l'autre, les faits, événements et expériences qu'il choisit, ses relations aux autres, son univers affectif et ses sensibilités, ses pratiques, ses valeurs-guides, son contexte et milieu de vie, ses horizons de vie (projets, rêves, symboles, imaginaire).

La résistance, cette fois, concernait leur pratique. Surtout cette pratique dite du «vécu», du cheminement, du rapport direct, de la transparence, du rapport communionnel, de la relation immédiate. C'était là pour plusieurs, à leurs propres yeux, leur force, leur charisme, leur compétence, bref le fin du fin de leur pratique pastorale. En faisant les exercices précis d'identification, de catégorisation, de problématisation des signifiants concrets de langage, de relations, de pratiques, de sensibilités, etc., ils se rendaient compte qu'ils s'étaient fait illusion en pensant qu'ils savaient travailler pastoralement, théologiquement, évangéliquement avec les mots de l'autre, avec ses façons de penser,

d'agir, de sentir, de vivre, de communier. Prise de conscience d'une non maîtrise des premières médiations de toute relation et pratique pastorales. Prise de conscience de leur absence de méthode dans leur pratique la plus chère, la plus sûre. En passant, je souligne la même réaction d'un éminent théologien de chez-nous qui avait offert ses services dans la phase d'analyse des entrevues. C'était une perte de temps pour lui. Dommage, parce que cet apprentissage a eu un fort impact de formation, de renouvellement des pratiques et de goût d'inscrire la démarche de recherche dans son champ quotidien de travail. Combien nous ont dit: «Je ne vois plus les choses de la même façon. Je ne pense plus, je n'agis plus de la même façon. C'est décapant, libérant et fécond en même temps».

Je vais présenter maintenant des problèmes d'interprétation théologique et pastorale à partir de quelques malentendus qui ont été discernés en cours de route. Chacun de ces malentendus porte des problèmes soit de théologie fondamentale, soit de théologie de l'évangélisation, soit de défis de ré-interprétation de la foi chrétienne. Chacun aussi renvoie à ce que dit Piaget de la méthode comme décentration du sujet. Ces malentendus, au premier regard, peuvent paraître bien primaires, mais on va se rendre compte qu'ils cachaient en arrière-scène de graves hypothèques de formation, de méthodologie d'action et de recherche. Ces malentendus ont surgi autour de nos résultats d'analyse les plus questionnants au plan théologique. Par exemple:

- Une sorte d'apophatisme dans la réserve de plusieurs interviewés qui ne voulaient pas nommer Dieu.
- Une absence massive de référence à Jésus-Christ.
- Une imperméabilité à l'Évangile dans les rites de passage réduits à la seule transmission de l'héritage familial.
- Un recours à la «réincarnation» qui articulait le devenir personnel et celui de Dieu. Et une perception de l'Église comme point fixe et figé.
- Un aveu fréquent de leur sentiment d'étrangeté face à tous les symboles religieux, y compris chrétiens.

Nous avons découvert avec effarement que la théologie fondamentale de plusieurs artisans du projet était en contradiction autant avec leur pratique qu'avec la démarche interprétative de la recherche que nous poursuivions. Oui, une théologie fondamentale incompatible avec ce Dieu qui devient avec nous. Dieu ne sait pas l'autre et est en attente de ce que l'autre va dire, va décider, va faire, comme le dit si bien Marie

Balmory dans Le Sacrifice interdit. Ce Dieu là était en contradiction avec leur théologie de base. Ce qui les rendait incapables de ressaisie critique herméneutique, par exemple, face au recours à la réincarnation chez bien des gens, fût-ce le soupçon qu'un tel recours substitutif n'était peut-être pas étranger à l'aporie de leurs discours, de leurs pratiques et de leur théologie de base déjà tout constitués. Encore moins étaient-ils prêts à reconnaître méthodologiquement ou autrement que la foi interprétative est un élément constitutif de la révélation de Dieu.

### **2.3 L'enjeu des médiations critiques**

Pour en débloquer plusieurs, il a fallu faire jouer en interaction la logique de recherche, la logique de formation et la logique d'intervention. Voyons-en un exemple typique.

Louise et Jean Daniel demandent le baptême pour leur enfant. Ils ont pris eux-mêmes les devants en lisant le rituel du baptême et les textes bibliques et évangéliques suggérés. Avec franchise, ils avouent se sentir complètement étrangers à tout ce qu'ils ont lu là-dedans. «On n'est pas, vous savez, des esprits bien religieux». Louise travaille au département de gynécologie de l'hôpital. Jean Daniel est un journaliste très fier de son métier. Le pasteur cause un bon moment avec eux de leur expérience de travail, de leur décision d'avoir un enfant, de toute l'expérience qui a marqué la préparation, la venue de l'enfant dans leur vie, de tout ce qui s'est passé autour du projet de baptême. Et le pasteur de dire: «D'ici notre prochaine rencontre, essayez donc de réfléchir ensemble à l'expérience la plus forte que vous avez vécue chacun au moment de la naissance du petit, puisque c'est de cela dont vous m'avez parlé avec tant de passion et de conviction profonde. Essayez de figurer, de symboliser ça au baptême, avec votre «Je crois» le plus personnel et à partir de là, relisez attentivement le déroulement du rite et les textes bibliques qui, dans un premier temps, vous ont tant parus étrangers». À la deuxième rencontre, le couple arrive fier et enthousiaste de ses découvertes. Louise a mis en relation symbolique la brisure des eaux en elle au moment de la naissance et la naissance du peuple de Dieu dans le passage de la Mer Rouge. Passage libérateur, créateur. La vie, comme la foi, c'est une longue, difficile, mais passionnante mise au monde qui mène à soi, à l'autre et à Dieu. Dans la démarche de Louise on retrouvait ce que Ricoeur dit justement et un peu abstraitement du processus et de la pratique cruciale de re-symbolisation, à savoir la figuration de l'expérience, sa re-figuration et sa configuration. Louise était retournée d'abord à son propre terrain

séculier, là où elle avait les mots, les images, les sens pour se dire, dire son expérience, sa foi. Elle était prête à devenir sujet, acteur, interprète, témoin, et transmetteur au baptême, dans la communauté qu'elle et Jean Daniel rassemblaient. En bout de route, elle disait avec joie: «Je viens de vivre mon baptême d'adulte, je découvre ce qu'est la foi chrétienne, puis l'Église ça commence à avoir du sens pour moi».

Jean Daniel, lui, a repris au baptême le récit de sa frustration à la naissance où il n'avait eu qu'à couper bêtement le cordon ombilical. «Après notre semence, nous les pères, tout se passe sans nous». Mais, dans son dialogue avec Louise, dans sa quête d'un sens du baptême qui lui parle, qui va le chercher, qu'il contribue à trouver, à donner, «j'ai essayé, disait-il, de trouver et figurer le sens de ce geste apparemment banal qu'est le fait de couper le cordon ombilical. Je déliais peut-être symboliquement quelque chose d'important. Était-ce mon rôle d'empêcher toutes les tentations et les tentatives de retour au sein maternel. La mère et l'enfant entrelacés s'entredévorent. Je déliais ce qui était lié pour nous allier librement comme des êtres autonomes et capables de faire alliance avec l'autre».

Louise et Jean Daniel entreprennent de lire l'Évangile qu'ils n'avaient jamais lu depuis leur enfance. C'est Joseph, le père apparemment inutile, qui donne au Fils le nom de Jésus, comme le Dieu de la Bible qui donne un nom, signe d'identité, dit la note en bas de page. Une identité nouvelle, autre, soulignée par Zacharie à qui l'on reprochait de donner un nom que personne ne portait dans la parenté. Zacharie évoque, dans son chant, le Dieu de l'Alliance, d'Abraham notre père qui libère. Et puis la circoncision, tiens! Encore le geste de couper. Pour marquer peut-être le manque de l'autre. Et puis Jésus qui commence à voler de ses propres ailes dans sa fugue au temple. Notre enfant ne nous appartient pas. «Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon père» ... Séparation de la famille, de la foi parentale pour trouver son Dieu, son propre chemin de Dieu.

À partir de cette expérience, dans le groupe de recherche, nous avons ressaisi plusieurs des points obscurs de nos données de recherche. Nous avons découvert, par exemple, que plusieurs suicides d'adolescents révélaient l'échec de la re-symbolisation de leur expérience, de ses passages, de ses manques. Nous avons mieux compris pourquoi il n'y avait pas d'altérité évangélique chez ceux pour qui la foi chrétienne n'est qu'une affaire de famille, d'héritage culturel religieux. Nous avons mieux identifié les conséquences tragiques de la concentration de toute

l'initiation chrétienne dans la période magique de l'enfance, et ce rejet de la foi chrétienne aux trois tournants de l'adolescence, soit au premier éveil rationnel et pragmatique qui appelle une initiation à la sécularité chrétienne, soit au tournant identitaire de la personnalisation, soit au tournant éthique des options de vie. Combien de discours magistériels, théologiques sur l'inculturation sont loin de nos données empiriques et analytiques sur la déculturation chrétienne et la déculturation tout court, sur la crise des médiations symboliques, sur les nouveaux enjeux initiatiques, sur les rapports complexes entre ces trois variables: séculière, religieuse et théologale, sur les énormes seuils-critiques de ce que nous ne pouvons encore nommer et qui appelle une interaction de recherche, pratique et formation renouvelées, et cela jusqu'à un christianisme confronté à de profondes ré-interprétations de lui-même. Celles-ci ne se feront pas sans confrontation avec ce monde autre sécularisé qui du dedans de lui-même, s'ouvre à des questionnements spirituels et éthiques étonnants; ce que nos investigations du quant-à-soi des gens ont pu nous réserver de surprises tantôt heureuses, tantôt douloureuses, souvent autour du contentieux moral dont nous avons peu mesuré la gravité des conséquences.

Tel cet aveu en entrevue de cette femme de 68 ans, pratiquante, que son curé avait forcée à faire quatre enfants de trop sur les neuf qu'elle avait eus dans des conditions misérables. «Vous voulez vraiment savoir ce que je pense, eh bien moi je ne crois plus rien à toutes leurs affaires. Même les Évangiles, ils ont tripoté ça à leur avantage pour nous régenter, nous apeurer». Ce n'est plus seulement la morale de l'Église qu'elle rejette, ce sont toutes les sources spécifiques de la foi chrétienne. Cette femme est allée se chercher un Dieu autre par-delà celle-ci.

### **3 L'impératif de bases empirico-critiques plus solides**

Une question entre plusieurs surgit ici, celle de l'inscription de la recherche, surtout la recherche qualitative empirique, dans le renouvellement de la pratique et de la formation. Question qui s'arrime à celle du poids réel que l'on reconnaîtra ou pas à la recherche à tous les niveaux de l'institution ecclésiale. S'il est un tournant historique qui appelle le ministère de l'intelligence, c'est bien le nôtre. Et je crains que l'ecclésiocentrisme qu'a renforcé Vatican II, malgré ses ouvertures au monde, ne soit un des principaux obstacles pour comprendre ce qui se

passé dans l'univers séculier, là où nous avons découvert, sous l'explosion actuelle des croyances, une double crise du croire et de l'altérité, étonnamment ouverte sur l'altérité évangélique. Si Piaget a raison en présentant la méthode comme une décentration du sujet, nous avons de forts déplacements à faire. Et si l'on veut que le christianisme joue un rôle de médiation libératrice dans ces nombreuses crises actuelles, il n'y arrivera sûrement pas si notre Église de gauche ou de droite se définit dans les nouvelles versions ou les anciennes d'une certaine culture catholique holistique qui se prend pour la société idéale et pour le Royaume arrivé dans ses codes dogmatiques, moraux et symboliques déjà tout constitués.

Pour nous, désormais, l'inscription soutenue de la recherche dans la pratique et la formation devient un impératif permanent. Au cours de ces quatre ans, les acteurs-chercheurs ont déjà développé des expériences pilotes exploratoires très prometteuses, et surtout une capacité de renouvellement de leurs pratiques courantes. Ce qui les a amenés aussi à remettre en cause la formation reçue. Qui sait! La méthodologie de décentration du sujet articulée à une pédagogie des déplacements et des ruptures tels qu'ils se présentent, au moment où ils se présentent a peut-être beaucoup à voir avec la conversion évangélique qui nous renvoie sans cesse au réel qui résiste, aux deuils de soi qu'il appelle, à l'autre, au Dieu autre, au Royaume autre qui échappent à tout discours constitué. Les problèmes les plus graves du christianisme contemporain vus de «l'autre», deviennent paradoxalement des chances et des grâces historiques pour un *Novum* évangélique. Nous retrouvons ici le pari que Paul Valadier suggère à l'Église.

#### 4 Une problématique à débattre

Dans la foulée de ce cas-type, je sou mets une problématique susceptible d'alimenter quelques débats.

Socrate et Jésus ont été des pédagogues. À sa façon, chacun a été un artisan des passages avec leurs continuités, leurs ruptures, leurs dépassements, leur *Novum* historique. Ils ont été particulièrement sensibles à trois types de médiations: culturelle, symbolique et éthique. Ce sont précisément les trois médiations qui empêchent la dérive trop fréquente d'une méthodologie réduite à une pure technique instrumentale d'apprentissage pour des îlots de savoir et de savoir-faire sans

raccords, où l'on ne sait plus de quel pays l'on part et dans quel pays l'on vient.

Qu'il s'agisse de recherche, de pratique ou de formation, je me demande dans les trois cas, si les parents pauvres en théologie pratique ne sont pas précisément les médiations culturelles, symboliques et la qualité d'analyse qu'elles commandent jusque dans leurs bases empirico-critiques.

Ce fut, en tout cas, notre principal défi dans notre projet de recherche-action-formation. On retrouve le même problème dans la lecture de l'Évangile. Comment ressaisir, en théologie pratique, le débat autour de la guérison de l'aveugle-né sans une solide analyse des médiations culturelles et symboliques qui opèrent la décentration des sujets, leurs passages et leur accès au *Novum*. Qu'il suffise ici de signaler le pays de départ, à savoir une culture religieuse où le mal, la maladie honteuse, le péché, l'exclusion sociale, la punition de Dieu étaient d'une même coulée sans écart critique. Le déplacement radical de la foi, en l'occurrence, révèle toute sa portée axiologique et praxéologique quand on comprend bien le pays d'où l'on part et celui où l'on vient et les passages qui y mènent. Le discernement spirituel et l'assumption pratique de ces richesses sont tributaires, plus qu'on ne le pense, de la qualité d'intelligence culturelle et symbolique jusque dans les pratiques qui l'accompagnent. Nous avons vu comment les contenus analytiques des variables de différenciation, comme celles de la sécularité, de la religion et de la tradition chrétienne, jouaient dans le cheminement méthodologique du triptyque recherche-action-formation et aussi dans la démarche heuristique des problématisations successives où tour à tour la recherche, la pratique, la formation servaient de médiation.

Il y a une troisième médiation que j'ai évoquée plus haut: la médiation éthique. Dans la diffusion des résultats de notre recherche et dans sa réception, cette médiation a pris une importance énorme. Les graves enjeux moraux actuels deviennent le lieu privilégié de repérage des voies d'accès au croire, à la transcendance. Nous avons été amenés à une nouvelle analyse de nos données. Par exemple, la double crise du croire et de l'altérité. De même, ces discours récurrents dans la génération montante très bien exprimés par cette remarque typique: «Y a-t-il encore quelque chose dans cette société qui mérite un respect sacré, une loyauté profonde, un engagement durable? Nous nous



retrouvons trop souvent dans des milieux d'adulte où de façon cynique on ne croit plus en rien ni personne».

Encore ici, dans le groupe de recherche, nous avons rencontré des difficultés méthodologiques pour une juste inscription de cette médiation éthique dans notre démarche d'analyse, de discernement spirituel et d'évaluation de nos pratiques. L'atavisme d'un certain moralisme, toujours vivace, bloquait une intelligence de la médiation éthique telle qu'elle se traduit présentement dans les consciences individuelles et collectives. Comme catholiques, nous sommes tentés de nous pourvoir d'une morale fabriquée d'en haut, bricolage de principes absolus qui, sous prétexte de nous guider, ne serait qu'une façon d'apaiser l'angoisse de notre finitude et notre soif de la transcendance (F. Dumont). N'est-ce point en cela que consiste le moralisme qui tient lieu de culture, de foi, de politique et de quoi encore ... qu'on soit de gauche ou de droite!

Dans notre pari d'un christianisme qui pourrait jouer un rôle de médiation dans la crise (je ne dis pas le rôle, ni l'unique médiation), nous nous rendons compte des énormes hypothèques à surmonter jusque dans les méthodologies qui prévalent dans l'exercice du magistère, dans la pratique pastorale et dans la formation théologique. À ce chapitre, la théologie pratique n'est pas une discipline à côté des autres.